

説法と聞法における名称の働き

飛田 康裕

1. 問題の所在

音声としての言葉の功用について考えてみると、その功用は、言葉を説く者と聴く者とは異なることに気付く。すなわち、説く者の側は、自身の知り得た事柄を他者に伝えようとして言葉を発するし、聴く者の側は、聞かれた言葉を通して他者の知り得た事柄を自らも知ろうとする。以上のように、音声としての言葉が、説くほうと聴くほうとにおいてそれぞれ異なった側面を持つことは、仏教においても、かなり古い時代（アーガマの体裁の文献の時代）から漠然と考えられていたようである¹が、これが明確に意識されるのは『婆沙論』が編纂される段階（ca. A. D. 2世紀成立）に到ってからである²。

また、説く者は言葉を通して事柄を伝え、聴く者は言葉を通して事柄を知ろうとするとしても、言葉が具体的事柄そのものを伝え、それが知られるとは考え難い。というのも、例えば、もし言葉が具体的事柄そのものを伝え、それが知られるとすれば、その場合には、「火」という言葉を説いた者は口を焼かれることとなろうし、「火」という言葉を聴いた者は耳を焼かれることになってしまうだろうからである³。これについての考察は、アーガマにおいては未だ見当たらないが、アビダルマ文献に入ると、その初期の『集異門足論』の段階（ca. B. C. 2世紀成立）から、事柄と言葉との間に抽象概念としての名称（*nāman, 名）を関与させようとする傾向が窺える⁴。

よって、この名称が、言葉を説く者と聴く者において、どのような功用を持つかということも、当然、アビダルマ文献において議論されなければならなかったのではあるが、如何なるわけか、二つの観点からの名称の議論⁵はなおざりなものとなっている。しかしながら、明確に意識されるのは後々であったとしても、説く者と聴く者という観点自体は、漠然とではあるが、かなり古くから存在しているのであるから、この二つの観点が明確に意識される以前の言葉と名称と事柄の関係性をこの二つの観点から分析することも可能であろう。小稿では、この説く者と聴く者という観点をを用いて言葉と名称と事柄の議論がどのように展開してきたかを考察しようと思う。

なお、この問題を考察することは、アビダルマの学僧たち——特に、説一切有部（以下、有

¹ 例えば、『長阿含』 T1, 51c3-12, 53c14-23; DN 3, 241, 3-243, 2; AN 3, 21, 9-24, 8 参照。

² 『婆沙論（新）』 T27, 74a28f./ 『婆沙論（旧）』 T28, 61a17ff. 参照。

³ 『婆沙論（新）』 T27, 73a11-22/ 『婆沙論（旧）』 T28, 59c29-60a8 参照。

⁴ 『集異門足論』 T26, 425a1-13 参照。

⁵ 『婆沙論（新）』 T27, 74a28f./ 『婆沙論（旧）』 T28, 61a17ff. 参照。

部と略す）——が仏説を特別視する理由を解明する際に不可欠であり、さらには、有部が名称を実有として立てる理由を解明するための一助となるとも考えられる。

以下においては、まず、説く者・聴く者の観点からの名称の議論が初めて明瞭に登場する『婆沙論』における言葉の拠り所（*kathāvastu, 言依）の議論を確認し、次に、言葉の拠り所の議論の展開を思想的に分析して、その後に、それと名称の議論との関わりについて吟味してみようと思う。

2. 『婆沙論』における言葉と名称と言葉の拠り所の議論

以下に示す『婆沙論』においては、言葉の拠り所（*kathāvastu, 言依）を示す仏説が引用され、その後、『品類足論』を引用して言葉の拠り所の本体が十八界・十二処・五蘊に含まれることが陳述される。そして、これに対する質問者が登場し、本来は名称だけが言葉の拠り所であることを確認した上で、有為法全体を言葉の拠り所とする『品類足論』（延いては、仏説）との矛盾を示す。

『婆沙論（新）』T27, 74a18-24⁶:

【0】〔定説者〕如契經說。「有三種言依。無第四第五。云何為三。謂、依過去說曾諸法。依未來說當諸法。依現在說今諸法。」

【1】〔質問者〕問。言依以何為自性。

〔定説者〕答。『品類足』説、「言依十八界・十二處・五蘊所攝。」

【2】〔質問者〕問。言即是語、彼依是名、但應一界・一處・一蘊所攝。何故言「十八界・十二處・五蘊所攝」耶。

【0】〔定説者〕契經（*āgama）に説かれるように、「言葉の拠り所（*kathāvastu, 言依）は三種〔だけ〕であり、第四のものも第五のものもない。三つ〔の言葉の拠り所〕とは何であるか〔と云えば、〕すなわち、〔諸法について説く者は、〕過去〔の言葉の拠り所〕に依存して曾ての諸法について説き、未来〔の言葉の拠り所〕に依存して当来の諸法について説き、現在〔の言葉の拠り所〕に依存して今の諸法について説くのである⁷」と。

【1】〔質問者〕問う——言葉の拠り所は何を本体とするのか。

〔定説者〕答える——『品類足論』では〔以下のように〕説かれる。「言葉の拠り所は、十

⁶ 『婆沙論（旧）』T28, 61a9-14 と対応。

⁷ Cf. AKVy 1, 21, 3ff.: trīṇīmāṇi bhikṣavaḥ kathāvastūṇy acaturthāṇy apamcamāni<,> yāny āsṛityāryāḥ kathāṃ kathayantaḥ kathayanti. katamāṇi trīṇi. atītaṃ kathāvastu anāgataṃ kathāvastu pratyutpannam (比丘たちよ。聖者たちが言葉を語るときには、あるものに依存して〔言葉を〕語るが、〔聖者たちが依存している〕それら〔のもの〕とは、第四のものもなく、第五のものもない、三つの言葉の拠り所である。三つ〔の言葉の拠り所〕とは何か〔と云えば、〕過去の言葉の拠り所と未来の言葉の拠り所と現在〔の言葉の拠り所〕である)。

八界・十二処・五蘊に含まれる⁸」と。

【2】〔質問者〕問う——言葉（*kathā, 言）は語（*vākya, 語）であり、それ（言葉）の拠り所（*vastu, 依）は名称（*nāman, 名）である⁹ので、〔言葉の拠り所は、〕ただ〔法界・法処・行蘊という〕一界・一処・一蘊だけにふくまれるはずである。何故に『品類足論』では「十八界・十二処・五蘊に含まれる」と言うのか。

まず、ここにおける仏説【0】では、言葉の拠り所が過去・未来・現在の言葉の拠り所であると示される。次に、それに則る『品類足論』【1】では、過去・未来・現在の言葉の拠り所（つまりは、あらゆる有為法）を界・処・蘊に集約して、言葉の拠り所の本体を十八界・十二処・五蘊としている。しかるに、これに対して質問者【2】は、言葉における名称の関与を考慮し、本来的には言葉の拠り所は心不相応行法である名称¹⁰なのであるから、言葉の拠り所の本体は法界・法処・行蘊の一界・一処・一蘊であるはずであって、言葉の拠り所を有為法全体とする『品類足論』の説（延いては、仏説）は矛盾しているのではないかと質問している。ここからは、有部においては、言葉の拠り所は名称であるとする説が既に定説として確立しており、さらに旧説との矛盾が既に露見していたことが明らかとなる。

これに対して、有部は三つの会通を示すこととなるが、そのうちの第二の会通において、言葉と名称と言葉の拠り所とにおける説く者と聴く者という二つの観点が示されることとなる。

『婆沙論（新）』T27, 74a28f.¹¹:

〔定説者〕説者聴者、皆為於義。是故、彼論、依展轉因、説言依自性。

〔定説者〕〔言葉を〕説く者も〔言葉を〕聴く者も、みな、指示対象（*artha）〔を伝え、指示対象を知ること〕のためにする（説き、聴く）のである。このゆえに、かの論（『品類足論』）は、〔言葉が指示対象という〕間接的な原因（*pāramparya, 間接的な〔領域〕）〔に依存すること〕に基づいて、言葉の拠り所の本体を「十八界・十二処・五蘊に含まれる」と説いたのである。

これによれば、この会通は、言葉を説く者も言葉を聴く者も、最終目的としては、名称を伝えたり知ったりすることではなく、指示対象を伝えたり知ったりすることを目的としているか

⁸ Cf. AKBh 5, 5: kathāvastūny aṣṭādaśabhir dātubhiḥ saṃgrhītāni（言葉の拠り所は十八界に含まれる）。

⁹ Cf. AKBh 5, 3f.: kathā vākyam. tasyā vastu nāma（言葉は語であり、それ（言葉）の拠り所は名称である）。

¹⁰ 名称が心不相応行法として分類される兆しは『法蘊足論』T26, 500c20ff.において既に見られる。そこにおいては、「法処」（*dharmāyatana）に含まれる具体的な法として、後に心不相応行として確定する法とともに「名身・句身・文身」が列挙されている。しかるに、これらが心不相応行法として明言されるのは『品類足論（新）』T26, 692c5-9, 699b20-24/『品類足論（旧）』T26, 627a16-20, 634c17-21 からで、有部は、以後、この伝統に一貫して従うこととなる。

¹¹ 『婆沙論（旧）』T28, 61a17ff. と対応。

ら、『品類足論』（あるいは、仏説）は、その最終目的の指示対象のほうである十八界・十二処・五蘊を言葉の拠り所として示したとするものと解釈できよう。ここに到って、初めて、説く者と聴く者という観点が明確に意識されたこととなるが、この二つの観点において、言葉と名称と言葉の拠り所とがどのようにに関わり合うかについては、『婆沙論（新）』は、ただ「[言葉が指示対象という] 間接的な原因（*pāramparya, 間接的な [領域]）[に依存する]」と述べるにとどまり、三者が、それぞれの観点において、どのような仕方の間接的な原因となるかは全く検討されていない。また、『婆沙論（旧）』においては、「[言葉が指示対象という] 間接的な原因（*pāramparya, 間接的な [領域]）[に依存する]」という表現はなく、そのかわりに「為三義説法故、言三名説法（[説く者は] 三つの対象（*artha, 義）たる言葉の拠り所（*kathāvastu, 説法）[を伝えること] のために、三つの名称¹²（*nāman, 名）たる言葉の拠り所（*kathāvastu, 説法）を言うのである）¹³」と言って、説く者の観点を示すがごときであるが、その場合も、言葉の拠り所と名称と言葉が如何にして関与し合うかは不明のままである。

《『婆沙論』における言葉の拠り所についての論点》

[a] 言葉の拠り所は心不相応行法の名称

[b] 説く者と聴く者という観点

[0]

よって、これらの会通について詳しく吟味するためにも、まずは、ここで取り上げられている言葉の拠り所の議論がこれ以前にどのように展開してきたかについて思想史的に確認してみようと思う。

3. 言葉の拠り所の議論の思想史的展開

3.1. アーガマにおける言葉の拠り所の議論

まず、この言葉の拠り所（*kathāvastu, 言依）の議論は、先の『婆沙論』に所依經典が引用されていることから分かりますとおり、既にアーガマの中に存在している議論である。AKVy から回収される経文の梵文を以下に示そう。

AKVy 1, 21, 3ff.:

trīṇīmāṇi bhikṣavaḥ kathāvastūny acaturthāny apamcamāni<,> yāny āsṛityāryāḥ kathāṃ
kathayantaḥ kathayanti. katamāṇi trīṇi. atītaṃ kathāvastu anāgataṃ kathāvastu pratyutpannam<.>

¹² 「三つの対象」とは、三世の指示対象という意味と考えられるが、「三つの名称」とは、三世の名称という意味ではなく、三世の指示対象を示す名称という意味であろうと考えられる。

¹³ 『婆沙論（旧）』 T28, 61a17.

比丘たちよ。聖者たちが言葉を語るときには、あるものに依存して〔言葉を〕語るが、〔聖者たちが依存している〕それら〔のもの〕とは、第四のものもなく、第五のものもない、三つの言葉の拠り所である。三つ〔の言葉の拠り所〕とは何か〔と云えば、〕過去の言葉の拠り所と未来の言葉の拠り所と現在〔の言葉の拠り所〕である。

このアーガマに説かれている言葉の拠り所についての論点をまとめると、次の三つとなろう。

まず、「聖者たちが言葉を語るときには」（AKVy 1, 21, 4）という文言から察するに、ここにおける言葉と言葉の拠り所の関係は、言葉を説く側の観点から説かれていることが分かる。

次に、「三つ〔の言葉の拠り所〕とは何か〔と云えば、〕過去の言葉の拠り所と未来の言葉の拠り所と現在〔の言葉の拠り所〕である」（AKVy 1, 21, 5）というように、言葉の拠り所とは過去と未来と現在の言葉の拠り所であることが明白である。

そして、第三としては、「〔聖者たちは〕……あるものに依存して〔言葉を〕語るが、〔聖者たちが依存している〕それら〔のもの〕とは、……三つの言葉の拠り所である」（AKVy 1, 21, 3ff.）という文言から読み取れるように、言葉の依り所となる（言葉の依存するところのものである）がゆえに、言葉の拠り所と言われるということである。

このアーガマにおける言葉の拠り所の三つの論点¹⁴をまとめると、以下のようになる。

《アーガマにおける言葉の拠り所についての論点》

論点①：説く者の観点からの言葉の拠り所

論点②：三つの言葉の拠り所は過去・未来・現在の言葉の拠り所

論点③：言葉の依存するところのものであるがゆえに言葉の拠り所

[I]

¹⁴ 南伝のニカーヤには、以下のような言葉の拠り所の議論がおさめられている。DN 3, 220, 9-14: *tīṇi kathāvatthūni — atītaṃ vā addhānaṃ ārabba kathaṃ katheyya — evaṃ ahosi atītaṃ addhānaṃ ti, anāgataṃ vā addhānaṃ ārabba kathaṃ katheyya — evaṃ bhavissati anāgataṃ addhānaṃ ti, etarahi vā paccuppannaṃ addhānaṃ ārabba kathaṃ katheyya — evaṃ hoti etarahi paccuppannaṃ addhānaṃ ti*（言葉の拠り所は、三つである。過去世について、言葉を語るべきである——「過去世はこのようであった」と。あるいは、未来世について、言葉を語るべきである——「未来世はこのようであろう」と。あるいは、今、現在世について、言葉を語るべきである——「今、現在世はこのようである」と）。Cf. AN 1, 197, 11-17.

以上のように、南伝のニカーヤにおいても、「言葉を語るべきである」（*kathaṃ katheyya*）というように、論点①「説く者の観点からの言葉の拠り所」が見て取れる。また、「過去世について」（*atītaṃ vā addhānaṃ ārabba*）、「未来世について」（*anāgataṃ vā addhānaṃ ārabba*）、「現在世について」（*paccuppannaṃ vā addhānaṃ ārabba*）というように、論点②「言葉の拠り所は三世の言葉の拠り所」が明らかである。ただし、南伝のニカーヤにおいては、論点③「言葉の依存するところのものであるがゆえに、言葉の拠り所」という意図は希薄である。

3.2. 『集異門足論』における言葉の拠り所の議論

このアーガマの言葉の拠り所（*kathāvastu, 言依）の議論を受け継ぐのは、初期アビダルマ文献の『集異門足論』である。まず、アーガマにおける論点②「三つの言葉の拠り所は過去・未来・現在の言葉の拠り所」について見てみると、『集異門足論』も同じく以下のように述べる。

『集異門足論』 T26, 378c23 :

三言依者、謂、過去言依・未来言依・現在言依。

三つの言葉の拠り所とは、すなわち、過去の言葉の拠り所と未来の言葉の拠り所と現在の言葉の拠り所である。

次に、この論点②の『集異門足論』における展開を見ると、アーガマにおいては、言葉の拠り所は三世の言葉の拠り所であるとだけ示されていたが、この『集異門足論』においては、その三世の言葉の拠り所を解説して、過去と未来と現在の諸行（*saṃskāra, [諸条件によって] 作られたもの）であるとしている。以下に過去の言葉の拠り所の説明を示そう。

『集異門足論』 T26, 378c25ff. :

.....諸行已起.....滅.....是謂過去。

.....すでに生起して.....滅してしまった諸行（*saṃskāra）が、すなわち、過去である。

ここにおいては、過去が、すでに生起して滅してしまった諸行として規定されている。このように三世の言葉の拠り所を三世の諸行と解説することは、未来の言葉の拠り所¹⁵と現在の言葉の拠り所¹⁶の説明を見ても明白である。

さらに、論点③「言葉の依存するところのものであるがゆえに言葉の拠り所」は、アーガマにおいては「依存するところのもの」という非常に曖昧な表現であったのを、『集異門足論』は、その表現を受け継ぎつつ¹⁷も、さらに明白に「言葉の原因であるがゆえに」と規定している。これが『集異門足論』における最も大きな進展である。以下には、過去の諸行がなぜ「拠り所」（*vastu, 依）と呼ばれるのかについて述べる箇所を示そう。

『集異門足論』 T26, 379a1f.:

.....過去諸行亦名為依。是言因・本・眼・路・縁起・無間引發・能作・生・縁・集・等起故。

一方.....過去の諸行（*saṃskāra, [諸条件によって] 作られたもの）は、「拠り所」（*vastu,

¹⁵ 『集異門足論』 T26, 379a5ff.

¹⁶ 『集異門足論』 T26, 379a14-17.

¹⁷ 『集異門足論』 T26, 379a2f., 379a11f., 379a21f.

依）とも呼ばれる。[というのは、過去の諸行は、] 言葉（*kathā, 言）の原因（*hetu, 因）であり、[言葉の] 本源（*mūla, 本）であり、[言葉を] 導くもの（眼）であり、[言葉の] 通り道（路）であり、[言葉を] もたらすもの（縁起）であり、間隙をおかずに [言葉を] 引き起こすもの（無間引發）であり、[言葉を] 作り出すもの（能作）であり、[言葉を] 生み出すもの（*prabhava, 生）であり、[言葉の] 条件（*pratyaya, 縁）であり、[言葉を] 集起せしむるもの（*samudaya, 集）であり、[言葉を] 発現せしむるもの（等起）であるからである。

ここに、「拠り所」（*vastu, 依）を原因の意味でとる解釈が見られる。これよりすれば、三世の諸行は、言葉の原因であるがゆえに、言葉の拠り所と呼ばれると理解できる。なお、未来¹⁸と現在¹⁹についても、「拠り所」を原因の意味でとる解釈は、やはり同様である。

最後に、アーガマにおける論点①「説く者の観点からの言葉の拠り所」については、『集異門足論』においては明言されることがない。ただし、以下における文言によれば、「言葉を起こす」側、すなわち、説く者の観点からの言葉の拠り所という伝統をそのまま受け継いでいると言うことができよう。

『集異門足論』 T26, 379a2f.:

依過去行起諸言説……

過去の行（*saṃskāra, [諸条件によって] 作られたもの）に依存して [言葉を説く者は] もろもろの言論を起こす……

ここにおける「もろもろの言葉を起こす」者は、当然、言葉を“説く者”であろうから、これにより、『集異門足論』は、“説く者”の観点から過去の言葉の拠り所について説いていると判断できよう。なお、未来²⁰と現在²¹の言葉の拠り所についても、やはり、“説く者”の観点から説かれていると察せられる。

アーガマにおける言葉の拠り所の三つの論点が、以上の『集異門足論』において、どのように継承され、どのように展開されたかについてまとめると、以下のようになる。

《『集異門足論』における言葉の拠り所についての論点》

論点①：説く者の観点からの言葉の拠り所（アーガマの論点①を継承）

¹⁸ 『集異門足論』 T26, 379a10f.

¹⁹ 『集異門足論』 T26, 379a19ff.

²⁰ 『集異門足論』 T26, 379a11f.

²¹ 『集異門足論』 T26, 379a21.

論点②：三つの言葉の拠り所は過去・未来・現在の言葉の拠り所

（アーガマの論点②を継承）

→論点②’：三つの言葉の拠り所は三世の諸行

（『集異門足論』における具体化）

論点③：言葉の依存するところのものであるがゆえに言葉の拠り所

（アーガマの論点③を継承）

→論点③’：言葉の原因であるがゆえに言葉の拠り所

（『集異門足論』における明確化）

[II]

3.3. 『品類足論』における言葉の拠り所の議論

以上においては、『集異門足論』がアーガマにおける言葉の拠り所（*kathāvastu, 言依）の議論を註釈的に展開させていることを確認したが、次にその議論を展開させるべきであった『品類足論』（ca. B. C. 2世紀成立）においては新しい展開は全く見られない。そこにおいては、アーガマ以来、『集異門足論』に継承されていた論点①「説く者の観点からの言葉の拠り所」と論点③「言葉の依存するところのものであるがゆえに言葉の拠り所」、そして、『集異門足論』にて展開された論点③’「言葉の原因であるがゆえに言葉の拠り所」という議論は興味の範疇外に置かれ、ただ論点②「三つの言葉の拠り所は過去・未来・現在の言葉の拠り所」²²と論点②’「三つの言葉の拠り所は三世の諸行」²³のみが、そのままの形で受け継がれているにすぎない。尤も、『品類足論』的な特色をあげるとすれば、『集異門足論』における論点②’の内容である過去と未来と現在の諸行としての言葉の拠り所を、界・処・蘊の観点から、十八界・十二処・五蘊という仏教的存在論における実有たるものの範疇に配属せしめたことが展開と言えるかもしれない²⁴。

『品類足論（新）』T26, 728a24²⁵：

三言依事、十八界・十二處・五蘊攝。

²² 『品類足論（新）』T26, 712a12f./ 『品類足論（旧）』T26, 645a9.

²³ 『品類足論（新）』T26, 717b20-24, 717c2f.; 717b24-28, 717c3f.; 717b28-717c2, 717c4/ 『品類足論（旧）』T26, 650a20ff., 650a27f.; 650a22-25, 650a28; 650a25ff., 650a28f.

²⁴ 三世の諸行とは、すなわち、有為法全体のことであるから、界・処・蘊というカテゴリーに分類すると、自動的に十八界・十二処・五蘊におさめられることとなる。よって、ここには、表現方法の変化は見られるものの、内容的な変化は見られない。

²⁵ 『品類足論（旧）』T26, 659a6 と対応。

三つの言葉の拠り所（*kathāvastu, 言依）は、十八界（*dhātu）と十二処（*āyatana）と五蘊（*skandha）に含まれる²⁶。

よって、『品類足論』における言葉の拠り所の三つの論点に関する継承と展開の関係をまとめると、以下ようになる。

《『品類足論』における言葉の拠り所についての論点》

論点②：三つの言葉の拠り所は過去・未来・現在の言葉の拠り所

（アーガマと『集異門足論』の論点②を継承）

→論点②'：三つの言依は三世の諸行

（『集異門足論』の論点②'を継承）

→論点②”：三つの言依は十八界・十二処・五蘊に含まれる。

（『品類足論』における仏教的存在論の範疇による具体的規定）

[III]

この『品類足論』の後には『婆沙論』に到るまで言葉と言葉の拠り所の議論は現われない。よって、ここにおいて、『婆沙論』以前の言葉の拠り所の議論 [I, II, III] と『婆沙論』のそれ [0] とを比較すると、次に挙げる二つの相違が露わとなる。

第一に、『婆沙論』においては、言葉の拠り所を心不相応行法の名称として考える（[0]）が、それ以前の議論においては、言葉の拠り所を名称とする考えは全く存在せず、寧ろ、あらゆる有為法と考えている（[II, III]）。

また第二としては、『婆沙論』は、説く者と聴く者という二つの観点を意識して言葉の拠り所を議論している（[0]）が、それ以前の議論においては、言葉の拠り所の議論は一貫して説く者の観点から説かれている（[I, II]）。

この二つの相違から推測すると、本来別々に展開していた言葉の拠り所の議論（つまりは、言葉と対象の議論）と名称の議論（とりわけ、言葉と名称の議論）が『婆沙論』の段階になって初めて融合し、さらに名称の議論に付随して、説く者・聴く者の観点——特に、聴く者の観点——が導入されたと考えることができる。

《『婆沙論』における言葉の拠り所に関する新見解》

[a] 言葉の拠り所は心不相応行法の名称

[b] 聴く者の観点の導入

[IV]

よって、以下では、元来、言葉の拠り所の議論とは別に醸成され、やがて言葉の拠り所の議論に影響を与えることとなる、説く者・聴く者という観点から名称を扱った議論について吟味

²⁶ 註8参照。

したい。

4. 説く者・聴く者の観点からの名称——『集異門足論』の議論——

4.1. 『集異門足論』に引用される所依經典

以上のごとく、説く者・聴く者の観点からの名称の議論は、『婆沙論』において初めて言葉の拠り所（*kathāvastu, 言依）の議論の中に導入されたと考えられるが、このような観点から名称を取り扱った議論は、初期アビダルマ文献である『集異門足論』の「解脱処」（*vimuktyāyatana, 解脱への門）について説明した箇所既に垣間見ることができる。

ただし、そこにおいては、以下に示す二つの事柄について注意しなければならない。第一に、『婆沙論』においては、説く者・聴く者という観点が明確に意識されているが、この『集異門足論』においては、二つの観点がほぼ無意識に意図されているにすぎない。また、第二としては、『婆沙論』は、言葉と名称と対象とを峻別して、言葉は音声（*śabda）を自性（*svabhāva）とし、名称は心不相応行法たる名身（*nāmakāya）を自性とし、対象は有為法（*saṃskṛta）を自性とする各々別々の実有であると考えている²⁷が、『集異門足論』においては、言葉と名称の区別が不徹底である。よって、『婆沙論』の厳格さからすると『集異門足論』の概念は往々にしてその境界線上を彷徨する傾向があると言える。

以上の事柄に留意しながらも、『集異門足論』の五つの解脱処の説明のうち、第一解脱処の記述について、以下に見ることにする。これは、『集異門足論』が引用する所依經典の一部であるが、ここに、説く者と聴く者の観点が窺える。

『集異門足論』 T26, 424a4-8:

[い] 具壽。當知。

[ろ] 若諸苾芻苾芻尼等或有大師為說法要、或有隨一尊重有智同梵行者為說法要。

[は] 如如大師或有隨一尊重有智同梵行者為說法要、如是如是於彼法要能正了知若法若義。

[い] 具壽（*āyusmat）[たち] よ。[以下の事柄を] 知らなければならない。

[ろ] もし、比丘や比丘尼などらに大師（*śāstr）がいたとして、[その人が彼らの] ために法（*dharma [A]）を説くとしよう。あるいは、[もし、比丘や比丘尼などらに] 誰かひとりの尊師の立場にありうる（*gurusthānīya）一緒に梵行をしている人（*sābrahmacārin）がいたとして、[その人が彼らの] ために法（*dharma [A]）を説くとしよう。

[は] [そして、] あるあり方であるあり方で（*yathā yathā）、大師が [いて]、あるいは、誰かひとりの尊師の立場にありうる一緒に梵行をしている人がいて [彼らの] ために法

²⁷ 『婆沙論（旧）』 T28, 57a1-4/ 『婆沙論（新）』 T27, 70a3-7 参照。

(**dharma* [A]) を説くように、そのあり方でそのあり方で (**tathā tathā*)、[その比丘や比丘尼などらが、] その教え (**dharma* [A']) に基づいて、法 (**dharma* [B]) を了解する者 (**pratisamvedin*) となり、そして、対象 (**artha* [C]) を了解する者となるとすると……。

28

以上のうち、[ろ]の部分においては、比丘などのために“法 (**dharma* [A]) を説く”大師——つまりは、釈尊²⁹——や導師の立場にありうる一緒に梵行をしている人——例えば、舍利弗や摩訶目犍連や摩訶迦葉などの仏弟子³⁰——に関する事柄が明かされている。よって、この部分[ろ]からは、説く者の観点を窺い知ることができよう。

そして、次の[は]の部分では、説法を聴いた比丘などが聴かれたとおりのあり方で“その教え (**dharma* [A']) に基づいて、法 (**dharma* [B]) を了解する者 (**pratisamvedin*) となり、そして、対象 (**artha* [C]) を了解する者となる”ことが述べられている。よって、この部分[は]からは、聴く者の立場が推察できそうである。

4.2. 『集異門足論』における説く者の観点からの言葉と名称と対象の関係

『集異門足論』は、この後、順にしたがって、所依經典の説く者の立場を示す部分[ろ]を註釈して、以下のように説く。

『集異門足論』 T26, 425a1-4:

[質問者] 問。「法」云何。

[定説者] 答。名身・句身・文身、是名為法。即前「大師」・「尊重有智同梵行者」、以諸名身・句身・文身、為彼宣説……開示。由此故、言「為説法要」。

[質問者] 問う——「法」(**dharma* [A]) とは何か。

[定説者] 答える——「[法]とは、] 名称の集合 (**nāmakāya*, 名身) と文章の集合 (**pada-kāya*, 句身) と文字の集合 (**vyañjanakāya*, 文身) である。[そして、] まさしく前に[説かれた]「大師」(**śāstr*) と「導師の立場にあるべき一緒に梵行をする人」(**gurusthānīyaḥ sabrahmacārī*) は、[それらの「法」によって、すなわち、] もろもろの名身と句身と文身

²⁸ Cf. DN 3, 241, 3-8: idh' āvuso bhikkhuno satthā dhammaṃ deseti aññataro vā garuṭṭhāniko sabrahmacārī. yathā yathā āvuso bhikkhuno satthā dhammaṃ deseti aññataro vā garuṭṭhāniko sabrahmacārī, tathā tathā so tasmim dhamme atthapaṭisaṃvedī ca hoti dhammapaṭisaṃvedī ca ... (友たちよ。ここにおいて、比丘のために、大師が法を説く、あるいは、誰かひとりの導師の立場にありうる一緒に梵行をしている人が[法を説く]とする。友たちよ。[そして、] あるあり方であるあり方で、比丘のために、大師が法を説く、あるいは、誰かひとりの導師の立場にありうる一緒に梵行をしている人が[法を説く]ように、そのあり方でそのあり方で、彼(比丘)が、その法に基づいて、対象を了解する者となり、そして、法を了解する者と[なる]とする……)。

²⁹ 『集異門足論』 T26, 424c22f. 参照。

³⁰ 『集異門足論』 T26, 424c23-425a1 参照。

によって、彼のために、[対象を] 説示し……開示する。このゆえに（「法」によって [対象を] 説くがゆえに）、「法を説く」（*dharmaṃ deśayati）と言うのである。

以上では、説く者が“法を説く”ということに関する二つの重要な情報が得られる。

まず、“法を説く”というときの「法」（*dharma [A]）とは、「名称の集合（*nāmakāya, 名身）と文章の集合（*padakāya, 句身）と文字の集合（*vyañjanakāya, 文身）である」という情報である。ここに、早くも「名称」（*nāman）の概念が導入されていることが見られる。

そして次に、『集異門足論』は、「法を説く」（直前の註釈に従えば、“名身……を説く”）とは如何なることかと言え、それは「もろもろの名身……によって……説示する」ことであると言う。それでは、何を説示するのかと言え、文脈上、それは「対象」（*artha）のことであろうから、ここからは、説く者が、聴く者に対象を示したいときは、対象そのものを直接的に示すわけではなく、名称という手段を用いて対象を説示すると考えられていたことが分かる。よって、ここからは、説く者にとっての名称が説示の際の手段として働くことが分かる。ただし、この場合に、この説示の手段たる名称が、言葉と別のものと考えられているのかは判然としない。「法」（*dharma [A, A', B]）という用語の解釈を検討してみると、寧ろ、両者は同じものとして考えられている傾向が強い³¹。

なお、ここにおいては、説く者における名称と対象の関係については、有益な情報は得られない。

これをまとめると、以下のように示すことができよう。

《『集異門足論』における説く者の観点からの言葉と名称と対象の関係》

[言葉—名称の関係] 名称は説示の手段（対象を説示するための手段）[□言葉]

[名称—対象の関係] 関係性不明

[V]

4.3. 『集異門足論』における聴く者の観点からの言葉と名称と対象の関係

次に、『集異門足論』は、所依經典の聴く者の立場を示す部分 [は] を解釈して、以下のよう

³¹ 言葉と名称が厳密に区別されるならば、説く者の立場を明かす部分 [ろ] における (1) 「法（*dharma [A]） [= 名称]」、聴く者の立場について明かす部分 [は] における (2) 「その教え（*dharma [A']） [= 言葉] に基づいて」、(3) 「法（*dharma [B]） [= 名称] を了解する者」の「*dharma」は、区別して解釈しなければならない。すなわち、(1) は説く者にとっての名称であり、(2) は説く者によって発せられた言葉、ないし、聴く者によって聴かれた言葉であり、(3) は聴く者にとっての名称である。尤も、説く者と聴く者という観点を度外視すれば、(1) と (3) は名称ということで共通するから良いとしても、(2) までを名称と考えることはありえないだろう。よって、特に、(2) については殊更の講釈が必要なはずである。しかるに、その解釈は『集異門足論』においてはなされていない。ゆえに、『集異門足論』においては、言葉と名称の概念が峻別されずに用いられている可能性が高い。

に説く。

[ハー1]『集異門足論』T26, 425a7-10:

[質問者] 問。「能正了知若法」云何。

[定説者] 答。名身句身文身是名為「法」。彼於此「法」等了……獲得無二無退轉智故、名「能正了知若法」。

[質問者] 問う——[それらのうち、]「法（*dharma [B]）を了解する者（*pratisaṃvedin）となり、そして」とは、如何なることか。

[定説者] 答える——[ここにおいては、]名称の集合（*nāmakāya, 名身）と文章の集合（*padakāya, 句身）と文字の集合（*vyañjanakāya, 文身）[のこと]が「法」と呼ばれている。[そして、]彼は、この「法」を了知し……無二で不退転の智を獲得するがゆえに、「法を了解する者となり、そして」と呼ばれるのである。

[ハー2]『集異門足論』T26, 425a10-13:

[質問者] 問。「能正了知若義」云何。

[定説者] 答。名身句身文身所顯……名「義」。彼於此「義」等了……獲得無二無退轉智、是名「能正了知若義」。

[質問者] 問う——「そして、対象（*artha [C]）を了解する者（*pratisaṃvedin）となる」とは、如何なることか。

[定説者] 答える——名称の集合（*nāmakāya, 名身）と文章の集合（*padakāya, 句身）と文字の集合（*vyañjanakāya, 文身）によって明らかにされるものが、「対象」と呼ばれる。

[そして、]彼は、この「対象」を了知し……無二で不退転の智慧を獲得するので、「そして、対象を了解する者となる」と呼ばれるのである。

以上の部分においては、まず[ハー1]にて、聴く者が、聴かれた“教え”（*dharma [A'']）に基づいて“法（*dharma [B]）を了解する者となる”ことについて、次に[ハー2]にて、聴く者が、聴かれた“教え”（*dharma [A'']）に基づいて“対象（*artha [C]）を了解する者となる”ことについて解釈がなされるが、それらを見る前に、ここにおける“教え”（*dharma [A'']）について考察を加えておく必要がある。

先述のとおり、『集異門足論』においては、言葉と名称の概念が必ずしも区別されていない³²。この「教え」（*dharma [A'']）なる語は、文脈にしたがえば、説く者によって説かれた名称（あるいは、観点をかえれば、聴く者によって聴かれた名称）などを意味することとなる。しかる

³² 註31参照。

に、後の『婆沙論』における言葉と名称とを峻別する分析を援用すれば、これが説く者によって説かれた言葉（あるいは、聴く者によって聴かれた言葉）に相当することは歴然である。よって、以下には、適宜、この視点を導入して分析しようと思う。

さて、[ハー1]の部分においては、聴く者が、この聴かれた言葉（あるいは、聴かれた名称）（[A'']）に基づいて“了解する”という「法」（*dharma [B]）を、やはり、「名称の集合（*nāmakāya, 名身）と文章の集合（*padakāya, 句身）と文字の集合（*vyañjanakāya, 文身）である」と解釈するようである。よって、ここからは、聴く者が、聴かれた言葉（あるいは、聴かれた名称——説く者から伝わってきた名称）に基づいて、名称を新たに自らのものとする、つまり、聴く者にとっての名称として確立させることが分かる。そして、聴く者は、その名称を了知し、不退転の智を獲得する、つまり、法無礙解（*dharmapratisaṃvid）を得る³³ことが可能であると言われる。しかるに、この聴く者の観点からの言葉（あるいは、聴かれた名称）と名称（あるいは、自らのものとなった名称）の関係性については曖昧模糊としている。

次に、[ハー2]の部分において、『集異門足論』は、聴く者が聴かれた言葉（あるいは、聴かれた名称）（[A'']）に基づいて“対象（*artha）を了解する”ことを解釈するが、ここにおいては、聴く者にとっての名称と聴く者にとっての対象の間にある特徴的な関係性が開陳されることとなる。すなわち、それは「名身（名称）……によって明らかにされるものが対象」であり、対象を明らかにするものが名称であるという関係である。そして、その名称などによって明らかにされる対象を了知し、聴く者は不退転の智を獲得する、つまり、義無礙解（*arthapratisaṃvid）を得る³⁴ことが可能であると言うのである。よって、以上からすれば、聴く者の観点からの名称と対象との間には、明らかにするもの（能顕）と明らかにされるもの（所顕）の関係が成立

³³ 名称に対する不退転の智と後に示す対象に対する不退転の智が、それぞれ、四無礙解のうちの法無礙解と義無礙解であることは、『集異門足論』には記されていない。しかるに、後の『品類足論』には次のように述べられている。『品類足論（新）』T26, 719a7ff.: 法無礙解云何。謂。於名句文身所有不退智。義無礙解云何。謂。於勝義所有不退智（[問う——] 法を了解するものとは如何なるものか。[答える——] 名称[の集合]と文章[の集合]と文字の集合（*nāmapadavyaṇjanakāya, 名句文身）に対するあらゆる不退転の智である。[問う——] 対象を了解するものとは如何なるものか。[答える——] 最高の対象（あるいは、最高の智の対象）に対するあらゆる不退転の智である。/ 『品類足論（旧）』T26, 651b9ff.）。また、この見解は、AKBh にも受け継がれて、以下のように説かれる。AKBh 418, 9-13: catasro hi pratisaṃvidāḥ. dharmapratisaṃvid arthapratisaṃvin niruktiḥ pratisaṃvit pratibhānapratisaṃvic ca ... **tisro nāmārtavāgijñānam avivartyaṃ yathākramam** / [VII. 38ab] nāmapadavyaṇjanakāyeṣv arthavāci tā avivartyajñānam dharmārthaniruktiḥ pratisaṃvido yathākramam（実に、無礙解（pratisaṃvid, 了解するもの）は四つである。法（dharma）に対する無礙解と対象（artha）に対する無礙解と言詞（nirukti）に対する無礙解と弁舌（pratibhāna）に対する無礙解である……。[初めの] 三つ [の無礙解] は、順にしたがって、不退転な、名称（nāman）と対象（artha）と言葉（vāc）に対する智（jñāna）である。[VII. 38ab] 名称[の集合]と文章[の集合]と文字の集合（*nāmapadavyaṇjanakāya, 名句文身）に対する、対象と言葉に対する、不退転の智が、それら法と対象と言詞に対する無礙解である）。

³⁴ 註 33 参照。

することとなる。

これを踏まえて、聴く者の観点からの言葉と名称と対象の関係をまとめると、以下のよう
示すことができよう。

《『集異門足論』における聴く者の観点からの言葉と名称と対象の関係》

〔言葉—名称の関係〕関係性不明

〔名称—対象の関係〕明らかにするもの—明らかにされるものの関係

[VI]

4.4. 『集異門足論』における初めて説く者の観点からの言葉と名称と対象 の関係

以上に示した第一解脱処の『集異門足論』の解釈からは、聴く者における名称と対象との間
には明らかにするものと明らかにされるものの関係性があることが明らかとなったが、そのよ
うなあり方を有する聴く者の立場であった人は、次には説く者の立場となって説き、さらに彼
の教えを聴いた者も、やはり、次には説く者の立場となり、教えが連綿と相続していくことと
なる。これによれば、説く者の大多数は、元来、聴く者の立場であったこととなるから、この
種の議論はどうしても聴く者の立場の解釈に偏りがちとなる³⁵。しかるに、興味深いことに『集
異門足論』が引用する所依經典の第五解脱処の部分には、誰からも教えを聴くことなく、すな
わち、一度たりとも聴く者の立場に立つことなく、説く者となる人——つまりは、仏陀——の
観点とも考えられうる³⁶説が示されている。以下に、その部分を示そう。

『集異門足論』T26, 424a10-14:

〔に〕……而能善取隨一定相、於彼定相能善思惟、又善了知、復善通達。如如善取隨一定
相、於彼定相能善思惟、又善了知、復善通達、如是如是於彼法要能正了知若法若義。

〔に〕〔大師が……彼らのために法（*dharma [A]）を説くことが……なかったとしても、〕
しかしながら、〔彼らによって〕いずれか一つの心の集中状態（*samādhi, 定）と「心が集
中しつつある状態（入相）・心の集中が持続している状態（住相）・心の集中が解けつつあ

³⁵ 例えば、この五つの解脱処に関する『集異門足論』の議論は、五つのうち四つまでもが何ら
かのかたちで聴く者の立場にある人のことについて論じている。『集異門足論』T26,
424a4-424b24, 424c21-425c8 参照。

³⁶ 以下に説かれる「心の集中状態」（*samādhi, 定）と「心の集中状態の特徴」（*samādhinimitta,
定相）は、必ずしも聞かれたものである必要はなく、聞かれたものでなくてもよい。さらにま
た、この心の集中状態の中で直接的に知られる対象は直接的に知られるから、むしろ、聞かれ
たものである必要はない。そのような意味で、以下に説かれる内容は、一度たりとも聴く者の
立場に立つことなく、説く人の観点を示しうる。

る状態（出相）などの] 特徴（*nimitta, 相）（*samādhinimitta, 定相 [D]）³⁷が巧く把握されて（*sugrāhita）、その心の集中状態と特徴（[D]）がよく思惟され（*sumanasikṛta）、また、よく考察され（*sūpadhārita）、さらに、よく徹見された（*supratisaṃviddha）としよう。[そして、] あるあり方であるあり方で（*yathā yathā）、[彼らによって] いずれか一つの心の集中状態と特徴（[D]）がよく把握されて、その心の集中状態と特徴（[D]）がよく思惟され、また、よく考察され、さらに、よく徹見されたように、そのあり方でそのあり方で（*tathā tathā）、[彼らが、] その法（*dharma [D]）に基づいて、法（*dharma [E]）を了解する者（*pratisaṃvedin）となり、そして、対象（*artha [F]）を了解する者となるとすると……。

38

これによれば、初めて説く者は、まず、心の集中状態とその心の集中状態の特徴（[D]）を把持して、次に、その心の集中状態（[D]）に基づいて、「法」（*dharma [E]）、すなわち、名称などと「義」（*artha [F]）、すなわち、対象に対する不退転の智を獲得する者となる、つまり、法無礙解（*dharma-pratisaṃvid）と義無礙解（*artha-pratisaṃvid）を得る³⁹と云うのである。

ここにおいては、心の集中状態（[D]）を通して、名称（[E]）と対象（[F]）が知られることが示されている。なお、伝統的には、この立場の人においては、対象より先に名称に対する不退転の智が生ずる聴く者とは異なり、まず、対象（[F]）に対する不退転の智（義無礙解）が生じ、続いて、名称（[E]）に対する不退転の智（法無礙解）が生ずると考えられていたようである⁴⁰。

³⁷ 『集異門足論』の解釈によれば、この複合語「*samādhi-nimitta」は、ドゥヴァンドゥヴァで解釈され、「三昧（*samādhi）と〔三昧の〕特徴（*nimitta）」とされる。『集異門足論』425c8-11 参照。

³⁸ Cf. DN 3, 242, 7-12: ... api ca kho assa aññatarāṃ samādhinimittāṃ suggahitaṃ hoti sumanasikataṃ supadhāritaṃ suppaṭividdhaṃ paññāya. yathā yathā āvuso bhikkhuno aññatarāṃ samādhinimittāṃ suggahitaṃ hoti sumanasikataṃ supadhāritaṃ suppaṭividdhaṃ paññāya, tathā tathā so tasmim dhamme atthapaṭisaṃvedī ca hoti dhammapaṭisaṃvedī ca ...（実に、しかしながら、彼（比丘）において、いずれか一つの三昧の原因（他の三昧の原因となる三昧 [D]）が巧く把握され、よく思惟され、よく考察され、智慧によってよく徹見されたとする。友よ。[そして、] あるあり方であるあり方で、比丘において、いずれか一つの三昧の原因（[D]）が巧く把握され、よく思惟され、よく考察され、智慧によってよく徹見されたように、そのあり方でそのあり方で、彼が、その法（[D]）に基づいて、対象（[F]）を了解する者となり、そして、法（[E]）を了解する者と〔なる〕とする……）。

³⁹ 註 33 参照。

⁴⁰ アーガマにおいては、元来、義無礙解が法無礙解よりも先に説かれ、また、その順序にしたがって無礙解が生ずると考えられてきたことは、以下の『婆沙論（新）』の議論から知ることができる。『婆沙論（新）』T27, 905b7-12: 問。四無礙解次第云何。為如説而起。為不爾耶（問う——四無礙解の〔生起する〕順序は、どのようであるか。説かれる〔順序〕にしたがって生起すると考えられるか。[それとも、] そうでないと考えられるか）。答。有説。如説而起。如契經中先説義無礙解。是故、前起。……謂。瑜伽師、為知義故、先起義無礙解。雖已知義、而於名等未善安布。是故、次起法無礙解（答える——或る者は〔以下のように〕説く。「説かれる〔順

この或る意味で最も純粹で典型的な説く者の観点から分かることは、この立場の人においては、対象と名称を心の集中状態の所縁として、それぞれに対する無礙解が生ずるということである。すなわち、対象と名称を原因として、無礙解という結果が生ずるのである⁴¹。

また、『集異門足論』においては、これ以上の議論はなされないが、転法輪（あるいは、説法）がなされるときには、必ず、四つの無礙解がなければならず、四つの無礙解がないときには、

序]にしたがって生起する。アーガマにおいて義無礙解（対象に対する了解）が先ず説かれるように、[そのように四つの無礙解が生起するから、]このゆえに、[義無礙解が]初めに生起するのである。……すなわち、瑜伽師は、対象を知らんがために、先ず義無礙解を生起させる。[しかるに、]もはや対象を認識したとしても、その場合にも[その対象が]名称にまだ巧く固定されていないので、このゆえに、次に法無礙解（法、すなわち、名称などに対する了解）を生起せしめ[て、対象を名称に固定せしめ]るのである」と)。これに対して、法無礙解が義無礙解よりも先に説かれ、また、その順序にしたがって無礙解が生ずるとする見解がアビダルマ独自のものとして自覚されていたことも、やはり、以下の『婆沙論（新）』より知ることができる。『婆沙論（新）』T27, 905b15-20: 有説。如説而起。如阿毘達磨中先説法無礙解。是故、前起。……謂。瑜伽師、為知名等次第安布、是故、先起法無礙解。雖知名等次第安布、而末了所詮義。是故、次起義無礙解（或る者は[以下のように]説く。「説かれる[順序]にしたがって生起する。アビダルマにおいて法無礙解（法、すなわち、名称に対する了解）が先ず説かれるように、[そのように四つの無礙解が生起するから、]このゆえに、[法無礙解が]初めに生起するのである。……すなわち、瑜伽師は、規則正しく固定された名称を知らんがために、そのゆえに、先ず法無礙解を生起せしめる。[しかるに、]規則正しく固定された名称が知られたとしても、その場合にも[その名称によって]示される対象がまだ了知されていないので、このゆえに、次に義無礙解（対象に対する了解）を生起せしめ[て、対象を知]るのである」と)。これらの相違は、無礙解を説く者の観点から説明する（無礙解を説く者の観点から説明するのは、アーガマ以来の見解）か、無礙解を聴く者の観点から説明する（無礙解を聴く者の観点から説明するのは、アビダルマによって導入された見解）かの違いに起因すると考えられるが、これによれば、『集異門足論』は、既に聴く者の立場に偏重したアビダルマ独自の見解に無反省にしたがっている。そして、説く者の観点に立つべき第五解脱処の解釈までを機械的に聴く者の観点から解釈していると言える。

⁴¹ 対象のみならず、名称をも所縁のごとく捉える考え方は『識身足論』にも垣間見ることができる。『識身足論』T26, 559b27-559c3: 眼識唯能了別青色、不能了別此是青色。意識亦能了別青色。乃至、未能了別其名、不能了別此是青色。若能了別其名、爾時亦能了別青色、亦能了別此是青色。如青色、黄・赤・白等色亦爾（眼識は、ただ青色[という対象]を認識することだけができ、「これ（青色という対象）は青色である」と[名を介して]認識することはできない。意識もまた[眼識と同様に、]青色[という対象]を認識することができる。[そして、その意識のうち、]それ（青色という対象）の「青色」という名をまだ認識できていない[意識]に限っては、「これ（青色という対象）は青色である」と[名を介して]認識することはできず、もし[その意識が]それ（青色という対象）の「青色」という名を認識できているなら、その場合には[その意識は]青色[という対象]を認識することもできるし、「これ（青色という対象）は青色である」と[名を介して]認識することもできる。黄色や赤色や白色などに関してもまた青色の場合と同様である）。Cf. AKBh 144, 2f.: cakṣurvijñānena nīlaṃ vijānāti no tu nīlaṃ <iti> manovijñānena nīlaṃ vijānāti nīlaṃ iti ca vijānāttīti ([人は、]眼識によって青を認識するが、[眼識によって]「青である」と[認識することは]ない。[一方、人は、]意識によって、青を認識し、そして、「青である」と認識すると)。

転法輪（あるいは、説法）がなされないことが知られる⁴²。よって、四つの無礙解は、転法輪（あるいは、説法）の原因であり、義無礙解と法無礙解は、転法輪（あるいは、説法）の必要条件であると考えることができる。

以上を考慮すると、以下のようにまとめることができよう。

《『集異門足論』における初めて説く者の観点からの対象と名称と言葉の働き》

対象（原因）□（結果）義無礙解（不退転の智）

（原因）□（結果）転法輪（説法）

名称（原因）□（結果）法無礙解（不退転の智）

[VII]

以上をあらためてまとめると、まず、説く者の観点からの言葉と名称と対象の関係については、第一に、説く者には、対象と名称とを原因として、それぞれ、義無礙解と法無礙解という智が生起することが分かる（[VII]）。そして、さらにそれらの無礙解を原因として、転法輪（あるいは、説法）という言葉が結果として生起することとなる（[VII]）が、その際には法無礙解によって了知された名称が手段として用いられることとなる（[V]）。

《説く者の観点からの対象と名称と言葉の関係》

名称（原因）□（結果）法無礙解（不退転の智）

（手段）

（原因）□（結果）転法輪（説法）

対象（原因）□（結果）義無礙解（不退転の智）

詞無礙解

弁無礙解

[VIII]

次に、聴く者の観点からの言葉と名称と対象の関係については、言葉と名称との関係は不明

⁴² 例えば、以下の『増一阿含』では、説法に先立って四無礙解がなければならないことが示唆されている。『増一阿含』T2, 657a12f.: 拘絺羅有此四辯、能與四部之衆廣分別説（拘絺羅は、四つの無礙解をもっているの、[出家・在家の男女という]四部の人々のために詳しく明晰に[教えを]説くことができるからである）。また、次の『婆沙論（新）』における質問からは、例えば独覚の場合のように、四つの無礙解があるからと言って転法輪（あるいは、説法）がなされずとは限らないが、転法輪（あるいは、説法）がなされる場合には、かならず、四つの無礙解が必要であることが知られる。『婆沙論（新）』T27, 905c18f.: 問。若獨覺亦得無礙解者、何故不能為他説法（問う——もし[仏陀や声聞と同様に]独覚もまた無礙解を得るのであれば、何故に[独覚は]他者のために説法をすることがないのか、と）。

瞭であるが、名称と対象との間には明らかにするものと明らかにされるものの関係があることが明白である。

《聴く者の観点からの対象と名称と言葉の関係》				
〔言葉	——〕	名称	——	対象
		明らかにするもの		明らかにされるもの
		(能顕)		(所顕)
				[IX]

5. 説く者と聴く者の観点を用いた『婆沙論』の会通の分析

5.1. 説く者の観点に立った『婆沙論』の会通

以上の分析を用いると、『婆沙論』における、有為法全体を言葉の拠り所（*kathāvastu, 言依）とする旧説と名称のみを言葉の拠り所とする新説との三種の会通が、どちらの観点から説かれたものであるかが明晰となる。

まず、説く者の観点のみに依存する『婆沙論（新）』のみにあらわれる第三の会通を以下に見よう。

『婆沙論（新）』 T27, 74b1f.:

有説。言依是名及所説義。是故、具有十八界等。以言依名及義轉故。

或る者たちは[以下のように]説く。「言葉の拠り所（*kathāvastu, 言依）は、名称（*nāman, 名）と[名称によって]説示されうる対象（*artha, 義）とである。このゆえに、『品類足論』の説くように、言依には、] 悉く十八界などがあることとなる。[ところで、名称と対象が言依であるというのは、] 言葉が名称と対象とに依存して（すなわち、言葉が名称と対象とを原因として）生ずるからである。

ここで注目すべきは、最後にあげられる理由句である。これによれば、言葉は名称と対象とに依存すること、『集異門足論』の解釈にしたがえば、言葉は名称と対象とを原因とすることとなるが、このように、対象と名称、そして、言葉との間に因果関係を設定するのは、伝統的には説く者の観点に立った議論（[VIII]）に由来するものであった。それ（[VIII]）によれば、対象と名称とを原因として無礙解という結果が生じ、さらに、その無礙解を原因として言葉という結果が生ずることとなる。つまり、名称と対象、そして、言葉とは、智を仲介とする間接的な因果関係となるのである。このような説く者の観点に立った場合は、名称と対象との両方が、言葉にとっての原因となるから、両方ともが言葉の拠り所と言われることとなる。よって、この第三の会通は、説く者の観点から因果関係によって言葉の拠り所を説明するもので、そのよ

うな意味では、伝統に則る正統な説とすることができるが、『婆沙論』においては、名称だけが言葉の拠り所と説かれているのであるから、その会通としては不適切と言える。

5.2. 聴く者の観点に立った『婆沙論』の会通

次に、聴く者の観点のみに依存する新旧両『婆沙論』にあらわれる第一の会通を以下に見よう。

『婆沙論（新）』T27, 74a26ff.⁴³:

依展轉因故。作是説、謂、語依名轉、名依義轉。義是言展轉依。義中具有十八界十二處五蘊故。

[言葉が、対象という] 間接的な原因（領域）(*pāramparya) に依存するからである。ここに説かれていること [の内容] は、すなわち、言葉が名称に対して働きかけ、[さらに、] 名称が対象に対して働きかける（すなわち、名称が対象を明らかにする）ということである。[この場合、] 対象は、[言葉の] 間接的な拠り所 (*vastu) ということになる。[そして、この] 対象の中には、悉く十八界と十二処と五蘊があることとなるから、『品類足論』は、直接的言依は名称だけであるのにもかかわらず、「言依は十八界と十二処と五蘊に含まれる」と説いたのである。]

ここには紛らわしい表現が頻出するが、注目すべきは「言葉が名称に対して働きかけ、[さらに、] 名称が対象に対して働きかける」という一文である。『婆沙論（新）』では、以上のように意識されているが、『婆沙論（旧）』と AKVy のパラレルを参照すると、この原文は、逐語訳すれば、「言葉が名称に対して働きかけ、[さらに、] 名称が対象を明らかにする⁴⁴」となることが分かる。ここには、明らかにするものと明らかにされるものとしての名称と対象の関係が示されているが、この関係性は、伝統的には聴く者の観点に立った議論 ([IX]) に由来するものであった。それ ([IX]) には審らかに述べられていないが、『婆沙論』によれば、まず、言葉が聴く者にとっての名称に働きかけ、そして、それ ([IX]) に示されるとおり、次に、聴く者にとっての名称が対象を明らかにするというものである。つまり、言葉と対象は、名称を介して、働きかけるものと働きかけられるものという意味で、間接的に依存するものと依存されるものの関係⁴⁵となるのである。このような聴く者の観点に立った場合には、本来的・直接的言依は

⁴³ 『婆沙論（旧）』T28, 61a14ff. と対応。

⁴⁴ 『婆沙論（旧）』T28, 61a16: 語能生名、名能顯義。 Cf. AKVy 1, 21, 8: vān nāmi pravartate, nāmārtham dyotayati.

⁴⁵ すなわち、『集異門足論』以来、伝統的には説く者の観点から因果関係として把握されていた言依と言論の間にある所依・能依の関係を、『婆沙論』は、聴く者の観点から所顯・能顯関係として解釈し直したと言える。

名称であるが、間接的言依は対象となるという会通が確かに成立しよう。

また、この『婆沙論』の議論より、聴く者の観点に立った言葉と名称と対象の関係図 [IX] に言葉と名称の関係を補足すれば以下のように示すことができる。

《聴く者の観点からの対象と名称と言葉の関係》				
言葉	――	名称	――	対象
働きかけるもの		働きかけられるもの		
<能転>		<所転>		
		明らかにするもの		明らかにされるもの
		(能顕)		(所顕)
<能依>		<所依> (能依)		(所依)

[X]

[X]

5.3. 説く者・聴く者両方の観点に立った『婆沙論』の会通

そして、以上の折衷型が小稿2章に記した説く者と聴く者の観点のあらわれる第二の会通である。ここにおいては、『婆沙論（旧）』と『婆沙論（新）』とでは異なる見解を示していたが、以上の分析（[VIII, IX]）によれば、説く者の観点に重きをおいて、対象が説示されるときに名称という手段によって説示されることを力説したのが旧論の方であり、聴く者の観点に重きをおいて、対象が間接的に言葉の拠り所となることを力説したのが、新論の方と判断できる。つまり、両論は、どちらの観点をより重んずるかが異なっているだけなのである。しかるに、両論ともに、この会通においていずれの観点が取捨されるべきかを決断せず、どちらの観点にも依存してしまったため、論点が定まらず、会通としては未熟で、中途半端なものとなっているのである。

6. なぜ名称が直接的な言葉の拠り所と考えられるに至ったのか

ここまでの事柄を整理すれば、次のように言えよう。

言葉の拠り所（*kathāvastu, 言依）と言葉の関係は、元来、説く者の立場（[I, II, III]）における因果関係（[II]）として説かれる対象と言葉の関係（[I, II, III]）であったので、言葉の拠り所と言え、十八界・十二処・五蘊におさめられる三世の諸行の全てが当て嵌まった（[II, III]）。

しかるに、『婆沙論』においては、名称こそが言葉の拠り所であるという新しい考え方が導入された（[IV]）ため、以上の伝統説との会通が必要となった。

この際に利用されたのが、言葉の拠り所の議論とは別個に展開していた説かれる対象と名称と言葉の関係性についての伝統的な議論である。この議論には、説く者の立場と聴く者の立場

からの二通りの説明方法がある。そのうち、説く者の立場からの説明方法は、対象と名称の両者が智を媒介として言葉と間接的な因果関係にあり、さらに言葉が生ずるに際してその原因の一つである名称が手段となるというもの〔VIII〕であり、一方、聴く者の立場からの説明方法は、名称を仲介として言葉と対象が能依・所依（能転・所転、能顕・所顕）の関係にあるというもの〔X〕である。しかるに、名称こそが言葉の拠り所であるにもかかわらず、伝統的には、十八界・十二処・五蘊におさめられる三世の諸行がすべて言依と称せられるのはなぜかという問題に関する会通については、直接・間接の能依・所依関係で単純に示すことのできる聴く者の立場からの説明〔X〕のみが通釈可能であるから、会通に関しては、これが重宝される。また、その結果、後世には、この聴く者の立場が専ら会通に用いられるようになる。

ところが、以上のように、『婆沙論』以降は、名称を直接的な言葉の拠り所と考えることが常識となるとしても、少なくとも『品類足論』までは、説く者の立場における言葉の原因となる全ての諸行と伝統的に考えられていた言依に取って代わって、それまで全く言及されたこともない名称が言葉の拠り所として考えられるようになったのはなぜかという大きな疑問が残る。

このような疑問をもとに、言葉の拠り所の原義である説く者の立場における対象と言葉の関係に関する新たな考察がないかと探してみると、『婆沙論』に次のような記述を見つけることができる。この考察の中に、その理由の一つを垣間見ることができよう。

『婆沙論（新）』T27, 73a11-18⁴⁶：

〔対論者〕問。義為可説、為不可説耶。設爾、何失。若可説者、説火應焼舌、説刀應割舌、説不淨應汚舌、説飲應除渴、説食應除飢如是等……。

〔定説者（有部）〕答。義不可説。

〔対論者〕問う——〔説かれる〕対象は、〔直接的に〕説かれうるものと考えられるか。〔それとも、直接的には〕説かれえないものと考えられるか。もしそうであれば（対象そのものが直接的に説かれうる場合、あるいは、直接的には説かれえない場合で）〔それぞれ〕いかなる過失があるのかと言えば、もし〔対象そのものが直接的に〕説かれうるとすれば、火を説いた者は〔その火によって〕口舌を焼かれることとなろうし、刀を説いた者は〔その刀によって〕口舌を裂かれることとなろうし、不淨なものを説いた者は〔その不淨なものによって〕口舌を穢されることとなろうし、〔水を〕飲むことを説いた者は〔その水を飲むことによって〕渴きを癒されることとなろうし、〔食物を〕食べることを説いた者は〔その食物を食べることによって〕餓えを癒されることとなろう、云々と……。

〔定説者（有部）〕答える——〔説かれる〕対象は〔直接的には〕説かれえないものである、と。

⁴⁶ 『婆沙論（旧）』T28, 59c29-60a4 と対応。

以上においては、言葉を説く場合に言葉を説く者が伝えんとする対象を直接的に説くことができるか否かの考察がなされている。すなわち、説く者の立場における対象と言葉の吟味がなされているのである。

このような対論者の質問に対して、有部は「対象は〔直接的には〕説かれえないものである」と結論するが、それに到る考察は以下のように推測されよう。

もし説かれる対象そのものが説く者によって直接的に説かれるとしたら、対象そのものが直接的に説かれるのであるから、その対象が説く者の口舌にその作用を及ぼすこととなってしまう。例えば、火そのものが説く者によって直接的に説かれるとしたら、火そのものが直接的に説かれるのであるから、火が説く者の口舌を焼くこととなってしまう。ところが、実際には、火について説いたからといって、火が説いた者の口舌を焼いたためしはない。つまり、実際には、説かれる対象が説く者の口舌にその作用を及ぼすことがないのである。よって、説かれる対象が説く者の口舌にその作用を及ぼすことがないがゆえに、説かれる対象そのものが説く者によって直接的に説かれることはない、と。

以上の考察は、説く者の立場における言葉がその対象によって直接的に成立するわけではないということを表しているが、それでは、説く者において直接的に言葉を成立せしむる要因となるものは何なのであろうか。これについては、『婆沙論』は言及しないので、そこで、もう一度、説かれる対象と名称と言葉の関係について説いた『集異門足論』の議論（〔VIII〕）に立ち戻って考察してみると、そこにおいては、まず対象と名称が原因となって智が生じ、さらにその智が原因となって言葉が生ずるが、言葉が生ずる際には、はじめの原因の一つの名称が手段として使用されるとされていた。この際、言葉が生ずるにあたっては、対象も名称も智も、多かれ少なかれ、原因となっていることが分かるが、言葉の成立にあたって最も直接的に寄与しているものは、言葉の手段として用いられているところの名称であると推測される。

そして、この考え方に基づいて、言葉の抛り所の議論（〔I, II, III〕）を反省すれば、次のように考えられるのではないか。すなわち、対象（伝統的な言葉の抛り所）も名称も、言葉の原因であるという意味においては言葉の抛り所であるには違いがない。しかるに、伝統的な対象としての言葉の抛り所は、言葉の抛り所ではあるが、直接的には言葉と関わっておらず、むしろ、言葉を成立せしむる上で最も直接的に寄与しているのは名称のほうである。よって、この名称を直接的な言葉の抛り所とするほうが合理的なのではないかという解釈である。

以上のように考えれば、元来、言葉の抛り所の議論とは本来別個に発展していた説く者の対象と名称と言葉の関係性の議論の考察の中に、全く同種の問題である言葉の抛り所と言葉の問題が統合され合理化された結果、名称が直接的な言依として考えられるようになったのではないかと推測されるのである。

7. まとめ

以上をまとめると次のようになろう。

まず、アーガマの時代から、言葉を説く者にとっての説かれる対象と言葉の関係が、言葉の拠り所（*kathāvastu, 言依）と言葉という議論の中で考察されていた（[I, II, III]）。

また一方、この流れとは別個に、説く者の立場と聴く者の立場に渡る説かれる対象と名称と言葉の関係の考察が並行して行われていた（[VIII, IX]）。

ところが、『婆沙論』が撰述される頃になって、説く者における対象と言葉の問題という意味で同種の議論である両者（[I, II, III, VIII]）が統合され、言葉の拠り所と言葉の関係は、後者の説く者の立場における対象と名称と言葉の議論（[VIII]）に合わせて合理化され、対象も名称も言依であるが、より直接的には名称が言依とされるべきであるというように再解釈されたのであろうと推測される。

しかるに、ここで一つの問題が生ずる。このような新解釈を通す場合には、旧説との会通が必要であるが、実は、説く者の対象と名称と言葉の関係（[VIII]）においては、対象と名称の間には言葉という共通の結果を間接的に生み出しているというほかには関係性を見いだすことができない。つまり、この両者だけに限ってみると、対象と名称は無関係なのである。よって、会通をしようにも無関係なものは会通のしようがないのであるが、幸いにも、聴く者の立場における言葉と名称と対象の間には、言葉が名称に働きかけ、名称が対象に働きかけるという間接的な関係が見いだされていた（[X]）。そこで、言依と言論の議論は、本来、説く者の立場で説かれるべき因果関係の議論であったにもかかわらず、会通の目的のために、聴く者の立場における能依・所依（能転・所転、能顕・所顕）の関係が転用されるようになり、やがて、聴く者の立場で説明するほうが主流となっていったと考えられるのである。

略号、及び、参考文献

- AKBh: *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu).
Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, ed. P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.
- AKVy: *Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra).
Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra, ed. U. Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.
- AN: *Āṅguttaranikāya*.
The Aṅguttara-nikāya, ed. R. Morris, E. Hardy, and M. Hunt. London: PTS, 1885-1910.

- ANA: *Anguttaranikāya-aṭṭhakathā* (Buddhaghosa).
Manorathapāraṇī: Buddhaghosa's Commentary on the Āṅguttara-nikāya after the Manuscript of Edmund Hardy, ed. M. Walleiser and H. Kopp. London: PTS, 1924-1957.
- DN: *Dīghanikāya*.
The Dīgha-nikāya, ed. T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter. London: PTS, 1889-1910.
- DNA: *Dīghanikāya-aṭṭhakathā* (Buddhaghosa).
Sumaṅgala-vilāsinī: Buddhaghosa's Commentary on the Dīgha-nikāya, ed. T. W. Rhys Davids, J. E. Carpenter, and W. Stede. London: PTS, 1929-1932.
- PTS: Pali Text Society.
- T: 高楠順次郎編輯『大正新脩大藏經』東京：大正新脩大藏經刊行会。

『識身足論』:

玄奘訳『阿毘達磨識身足論』T26, No. 1539.

『集異門足論』:

玄奘訳『阿毘達磨集異門足論』T26, No. 1536.

『増一阿含』:

瞿曇僧伽提婆訳『増一阿含經』T2, No. 125.

『長阿含』:

仏陀耶舎・竺仏念訳『長阿含經』T1, No. 1.

『南伝大藏經』:

高楠博士功績記念会『南伝大藏經』東京：大蔵出版。

『婆沙論 (旧)』:

浮陀跋摩・道泰等訳『阿毘曇毘婆沙論』T28, No. 1546.

『婆沙論 (新)』:

玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』T27, No. 1545.

『法蘊足論』:

玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』T26, No. 1537.

『品類足論 (旧)』:

求那跋陀羅・菩提耶舎訳『衆事阿毘曇論』T26, No. 1541.

『品類足論 (新)』:

玄奘訳『阿毘達磨品類足論』T26, No. 1542.

(とびた やすひろ 早稲田大学非常勤講師)